

# Troen på folketro

## Perspektiver fra ANT i folkløristisk forskning

Åmund Norum Resløyken

IKOS, Universitetet i Oslo

[a.n.resloekken@ikos.uio.no](mailto:a.n.resloekken@ikos.uio.no)

### Abstract

This article is discussing how approaches from Actor-Network theory (ANT) may contribute to the field of folkloristics. I argue that perspectives from ANT can be used in order to better understand the field of folk belief. If the semiotic origin of ANT is not forgotten, it is possible to use the theory as a method to explore how objects are made into signs of belief, and that this can give valuable information on the construction of the objects of folklore studies. Based on Dorothy Noyes notion of a «humble theory» in folkloristics, I argue that perspectives from ANT can analytically unify folkloristic objects «divided» between academia, archives and public practice, by focusing on the relations between them. Further, I discuss Bruno Latour's notions of «the factish», and «belief in belief» as ways of analytically opening the storied objects of folklore. Finally, I present Anna Tsing's notion of «worlding» and how it can modify Latours notions and make us see the relational nature of the folkloristic objects, and that this can help us understand folk belief analytically as part of the objects themselves more than a context the objects are present in.

### Keywords:

- Folk belief
- ANT
- theory of folklore
- archival record

### Folketro i folkløristikk

Begrepet «folketro», eller det relaterte «overtro», har på avgjørende måter preget de objektene og tekstene som folkløristikken arbeider med. I artikkelen «Å ta overtroen på alvor» (2000) peker Torunn Selberg på hvordan begrepet påfallende ofte, både i akademisk og øvrig offentlig diskurs, markerer grenser (Selberg 2000:74–75). Overtro var i utgangspunktet et religiøst begrep som skiller rett og gal tro. Men det som først var et religiøst begrep, og dermed konkret forstått med tanke på et teologisk begrep om tro, ble etter hvert overflyttet til tolkningen av naturens prosesser, og den rasjonelle troen på dem. Den tidlige folk-

løristikkens arbeid har vært avgjørende i denne prosessen (jf. Amundsen 1999; Ødemark 2011; Clark 1997:259–280, 472–488). Samtidig markerer folketro også et temporalt skille, på samme måte som begrepet folklore, ved å objektivisere kulturell annerledeshet. Begrepet viser til noe som ikke selv er moderne, selv om det finnes i det moderne. Folketro eller overtro markerer også rasjonalitetens andre, altså grensen mellom «tro» og «viten» (Selberg 2000:72–75).

For Selberg, som skrev sin artikkel spesielt med tanke på folketro i en diskurs om «moderne overtro», er det de grensene som begrepet «tro» skaper som er de mest

vesentlige. Imidlertid er det også slik at ved å ensidig fokusere på hvordan «overtro» og «folketro» marginaliserer eller er ment å utrydde «skadelig tro» (Selberg 2000:73), mister vi av syne det skapende potensialet «objektivering» har og som nettopp gjør tanken om folketro levende i dag, og som gjør at det kontinuerlig finnes noe å «utrydde». «Folketro» produserer med andre ord ikke bare grenser, det produserer også tekster og objekter som har virkninger. For eksempel vil folketrovesner som nissen, huldra og draugen, slik de finnes både i populær diskurs og som fortellinger i tradisjonsarkiver, være produkter av en diskurs om «folketro». Det samme kan sies om andre felter, som bruk av planter i «folketradisjonen» eller «folkemedisin». I det nyreligiøse feltet som Selberg omtaler, florerer det også slike produkter skapt av «folketro». I denne artikkelen vil jeg diskutere hvordan disse folkloristiske objektene skaper, og gir mening til, kultur og ikke minst alle de grensene som ellers produseres gjennom begrepet «tro».

I det følgende vil jeg undersøke hvordan perspektiver fra aktør-nettverksteori (ANT) kan benyttes på det gamle feltet for folketro i folkloristikken.

Studiet av «folketroen» hadde nok sitt høydepunkt i mellomkrigstiden og tidlig etterkrigstid (Hylland 2011:378–386). Dette var et faglig perspektiv som kulminerte i opprettelsen av folkelivsgransking (og videre etnologi) som eget fag i Norge. Perspektivet som ble anlagt på folketro i denne perioden var sterkt inspirert av religionshistoriske teoretikere som Edward B. Tylor, Wilhelm Mannhardt og James George Frazer, som alle oppvurderte «folkelige skikker» som overlevninger av fortidig religiøs tro (Resløyken 2018:40–57). Ole Marius Hylland viser i sin faghistoriske oversikt om den folkloristiske forskningen på «tro og skikk» i Norge hvordan

denne forskningen sakte ebbet ut utover 70-tallet og på mange måter ble splittet opp andre felt som studier av riter og ritualer, faghistoriske og fagkritiske studier og undersøkelser av taksonomier og vitenskapelige kategorier (Hylland 2013).

Hylland skriver, med utgangspunkt i Amundsen (1999), at folkloristikkens opphav kan sies å være fundert i ulike former for normativ vitenskap hvor «tro og skikk» har fått stå som det negative og skadelige, et allmuens verdensbilde som skiller seg fra offisiell sanksjonert kristendom. Samtidig har dette også skilt studiet av skikk og tro fra studiet av den estetisk oppvurderte folkediktningen (Hylland 2013:369–370). Vi ser dermed hvordan grensene, som Selberg pekte på, trekkes, ikke bare mellom teoretiske felt (kristen tro/folketro, vitenskap/tro), men også mellom studieobjekter (folkeskikk/folkediktning). «Folketro» i folkloristikken avgrenser derfor ikke bare et perspektiv med sine teoretiske for forståelser, det avgrenser også langt på vei en rekke tekster, objekter og beskrivelser av praksiser som for ettertiden har blitt bevart og aktualisert nettopp gjennom å være «folketro». Derfor er det også påfallende, slik Hylland forteller, at feltet har blitt «splittet opp» i senere folkloristisk forskning. Jeg vil hevde det er en vesentlig egenskap ved begreper som «folketro», «overtro» eller «tro og skikk», som har sine faghistoriske grunner, at de veldig ofte blir benyttet og forstått metonymisk (jf. Kverndokk 2011; Hylland 2011; Resløyken 2018). Partikulære objekter blir benyttet for å peke mot overordnede fortellinger og forklaringsmekanismer. For eksempel hvordan en svartebok kan konnotere både irrasjonell og «magisk» fortid, folkelige magiske praksiser og en utviklingslinje fra det før-moderne til det moderne samtidig, eller hvordan en nisse både er nasjonalsymbol og fortidig folketro på en gang.

For å forstå «folketroen», er det derfor helt nødvendig å forstå de objektene, altså tekster, gjenstander, navn, fortellinger og annet, som peker mot den og hvordan de fungerer som tegn på tro. Store deler av det eldre arkivmateriale i tradisjonsarkivene, samt mange tidligere teorier om kulturutvikling og kategoriseringer av materialet er konstruert for å få materialet til å peke tilbake mot en mer eller mindre forsvunnen tro. Det er for å åpne opp disse «nettverkene» at ANT kan komme med nyttige innganger. Spesielt med tanke på hvordan «tro» i folkloristikkens tjeneste skaper tegn.

### Symmetri og oversettelse

ANT er en relativt heterogen teori og et sett med metodiske anbefalinger som ble utviklet for vitenskaps- og teknologistudier ved Centre de Sociologie de l'Innovation på École nationale supérieure des mines de Paris på 1980-tallet. Mest kjent som de tidlige premissleverandørene, er Michel Callon, Bruno Latour og John Law. Utover 90-tallet og spesielt etter årtusenskiftet spredte ANT seg til en rekke fagfelt, og med en rekke forskjellige tilnærminger, og er nå utgangspunkt for en metode og et vokabular for tilnærming til vitenskapsstudier.

Vesentlig for ANT er å møte forskningsobjektet med en metodisk symmetri, det vil si at alle forskningsobjekter må undersøkes med samme apriori premisser. Symmetribegrepet ble opprinnelig utviklet innenfor vitenskapssosiologien. Det ble benyttet som begrep for å studere både teknologiske og vitenskapelige suksesser og fiaskoer med samme metodiske og teoretiske begrepsapparat, og dermed få innsikt i de virkningsmekanismene som lå bak vitenskaps- og teknologiutvikling og ideologiene bak dem (Asdal, Brenna og Moser 2001:14–15). Som vi skal se blir symmetriprinsippet brukt bredere i ANT. Det blir benyttet som en

måte å analysere menneskelig og ikke-menneskelig aktørers agens på samme måte, altså ved å beskrive begge som handlende aktører i forskningstekstene.

Et annet viktig begrep er oversettelse eller mediering. Callon benyttet tidlig uttrykket «sociology of translation» slik man kan se i tittelen til hans kjente artikkel om muslingene i Saint-Brieuc bukta: «Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieuc Bay» (Callon 1986). Oversettelse er å forstå som hvordan kunnskap bindes sammen og overflyttes fra en situasjon til en annen. Symmetri og oversettelse eller mediering er dermed begreper som er med å definere hvordan ANT forstår og studerer de såkalte aktør-nettverkene. Aktør-nettverket blir ansett som et nettverk uten utside og dermed heller ingen innside (og er ikke utstruktet i rom som for eksempel et fiskennett eller et jernbannett). Ifølge Latour kan ikke nettverket forstås som å ha en topografi, det gir kun mening gjennom forbindelsene mellom noder (som internett eller et sosialt nettverk) (Latour 1996:3). Mens symmetri er et analytisk prinsipp som anlegges på forskningsobjektene og dermed er med på å utlegge eller skape nettverket, så er oversettelsene det som overfører effekter mellom noder i nettverket. Derfor er også de beretningene som genereres av ANT som metode ofte beretninger om medieringer eller overføringer av effekter, altså hvordan effektene av en aktørs handlinger i en hendelse påvirker andre hendelser og betydningen av dem i andre punkter i nettverket. Slik sett er også oversettelsene det ANT-studier vil fortelle om. Disse fortellingene omtales ofte som beskrivelser, og tillegges, på grunn av den symmetriske analysen, å være «flate beskrivelser» altså som tillegger alle effekter like stor dybde og dermed fremmer forbindelsene mellom aktører (Latour 2005:16).

Disse to prinsippene kan hjelpe folkloristikken å overskride de grensene som Selberg identifiserer som vesentlige for begrepet folketro og diskursen det er en del av.

### **ANT og semiotikk**

Det er vesentlig å huske på at ANT er en semiotisk teori. Det er en teori om tegn og relasjoner mellom tegn. Derfor kaller Latour den også en materiell semiotikk, et begrep opprinnelig lansert av Donna Haraway (Lien, Nustad og Ween 2012:214). Annemari Mol formulerer det på følgende vis: «In ANT this semiotic understanding of relatedness has been shifted on from language to the rest of reality» (Mol 2010:257). ANT er dermed basert på en antagelse om at relasjoner mellom tegn også svarer til relasjoner mellom ting «i virkeligheten». Som Kristin Asdal og Helge Jordheim påpeker i sin artikkel «Texts on the move» fra 2018, tar ANT's semiotikk utgangspunkt i Saussures tegnteori, men det er helt avgjørende at begrepet «aktør» slik vi finner det i navnet aktør-nettverk-teori viser til Algirdas Julien Greimas og hans begrep om aktanten (Asdal og Jordheim 2018).

Asdal og Jordheim sier at Latour anså Greimas for å være avgjørende for sin utvikling av aktør-nettverksteorien. Men Latour overførte også Greimas' teori ikke til kun å snakke om tekster eller det menneskelige univers, men appliserte den også for å gjøre det han kaller «ontologisk arbeid» også for ikke-menneskelige aktører i sine beskrivelser (Asdal og Jordheim 2018:63).

Greimas utviklet sin aktantmodell på 1960-tallet basert på Vladimir Propps teorier om eventyr. Modellen har kanskje mest blitt brukt i litteraturteori og narratologi og er en måte å dele opp en handling i forskjellige aktanter som står i strukturell opposisjon til hverandre gjennom denne handlingen. Greimas anså subjekt og objekt

som en grunnleggende opposisjon som innebærer en streben og derfor i selve definisjonen er en del av en handling (Greimas 1974:282). I forhold til denne handlingen setter Greimas inn strukturelle opposisjoner som hjelper eller hindrer subjektet. Det er disse strukturelle posisjonene han benevner aktanter.

Greimas gjorde et skille mellom aktør og aktant i det han anså aktanter for å være klasser av aktører som kunne utledes av en samlet sjanger, mens aktører er de handlende karakterene som kan finnes igjen innad i en enkelt fortelling. For eksempel sier Greimas med henvisning til Propps analyser, at det fantes et utall aktører i eventyr, mens det fantes et gitt antall aktanter i sjangeren eventyr (Greimas 1974:278–79). Greimas' aktantteori er basert på at det finnes et mål for de handlingene som analyseres og ikke minst at de forekommer i et strukturelt sammenlignbart korpus, i en sjanger, med de forventningene den innebærer.

Aktører i ANT behandles ofte som synonyme med aktanter. Men aktanter tillegger beskrivelsene en ny dimensjon for aktanter er vesener eller ting som deltar i en prosess. Aktantens agens kommer derfor ikke fra aktørens intensjon, men fra den effekten, det sporet den setter i prosessen. Dermed «er» aktanten også et spor i en prosess som viser tilbake til en aktør. Med andre ord er det som gir den «virkelighet», det som så å si gjør den «materiell», det sporet den setter. Aktøren blir en årsak til effekten og effekten er dermed et «tegn» på en gitt aktør. Dermed gir også ANT oss en mulighet til å lese fortellinger som slike tegn som analytisk anses som en del av aktøren, altså hvordan et objekt, bredt forstått, settes i tale.

Jeg forstår her fortelling i tråd med kulturhistorikeren Mieke Bals definisjon. Bal opererer med et grunnleggende nivå kalt

fabula, som hun beskriver som en logisk og kronologisk relatert hendelse som forårsakes eller erfares av aktører. Hun definerer videre en fortelling som innholdet i en tekst som manifesterer en fabula. Videre beskriver hun en narrativ tekst som noe som gir noen eller noe en mulighet til å vise en fortelling til en mottager (Bal 2009:5). Dermed vil en narrativ tekst også inneholde objekter som fungerer som tegn og dermed «settes i tale». Kilder vi har til folketro er dermed narrative tekster fordi de alltid vil være et medium som gir mulighet til å vise en fortelling. Det være seg om vi ser en historie, en gjenstand eller en skikk som uttrykk for folketro og de spesielle konnotasjonene som ligger i ordet tro når det tillegges å være «folkets». Det er dermed den bakenforliggende fabula, ordningen av hendelser, som gjør folketroens tegn til tekster og videre til fortellinger. Disse fortellingene har, som Selberg viste, grensdragende effekter. Jeg vil i denne teksten bruke begrepet «folkloristiske objekter» om slike tekster som forteller disse særegne historiene om «folket». Sentralt for mitt argument er det derfor at det som i ANT noe enkelt kan omtales som «virkeligheten», kan forstås som svarende til nivået som i narratologien kalles en fabula. Dermed vil det også med et slikt perspektiv finnes ulike «virkeligheter», ulike ordninger av hendelser som gjør objekter meningsfulle. ANT har noen metodiske verktøy for å fremme et slikt fokus på folkloristiske objekter, og som kan åpne opp hvilke fortellinger disse objektene viser fram.

### Ting, handlinger og tegn

Bruno Latour har lagt vekt på at den vitenskapelige produksjonen må studeres som en antropolog som besøker en ukjent stamme. Blant annet gjør han dette klart i en av hans mest kjente bøker, *We Have Never Been Modern*, hvor han også framhever hvordan

antropologiske verk alltid beskriver det som samtidig er ekte, sosialt og fortalt (Latour 1993:7). Det er dette antropologiske blikket Latour vil benytte på vårt eget samfunn. Som metodisk inngang til å opprette et slikt blikk benyttes tanken om symmetriske beskrivelser, at alle aktører behandles med samme mulighetsrom for handling, så vel menneskelige som ikke-menneskelige, natur så vel som kultur og, som er vesentlig i forhold til folkloristikken; det rasjonelle så vel som det irrasjonelle.

Det etableres dermed tre typer symmetri i Latours prosjekt. For det første mellom «fremmede» og «egen» kultur i det antropologens blikk rettes mot det kjente samfunnet, for det andre ANT's kanskje mer kjente symmetri mellom natur og kultur og for det tredje mellom det rasjonelle og irrasjonelle, det som fanges opp av forskjellen mellom viten og tro.

Når Latour stryker ut det moderne i *We Have Never Been Modern*, så kan han gjøre det fordi han ser symmetrisk på konstruksjonen av det han hevder er to adskilte domener eller poler, nemlig natur på den ene siden og samfunn eller kultur på den andre. Denne dikotomien anser han som konstituerende for moderniteten. Opprinnelsen til dette skillet finner han i tekster av Thomas Hobbes og Robert Boyle, hvordan de skilte ut et naturvitenskapelig og et samfunnsvitenskapelig program med sine tilhørende forskningsobjekter (Latour 1993: 13–29). Latour hevder at «objekter» blir «renset» til kun å være, eller kunne svare på spørsmål fra ett av disse domenene. Men, som han sier, samtidig foregår det en hybridisering av de samme objektene. Gjennom en oversettelse eller mediering mellom natur- og samfunnsdomenet skapes det hybride nettverk av natur-kultur, som Latour ville sagt at for eksempel en atombombe eller «global oppvarming» eller «Gud» er (Latour 1993:51–55). Det vesent-

lige for Latour er å se hvordan slike nettverk, som er samtidig og gjensidig naturlig og sosialt konstruert, utgjør de virkelige objektene rundt oss og som også burde utgjøre forskningsobjektene vi bør studere.

Det har likevel vært rettet en vesentlig innvending mot Latours perspektiv fra folkloristisk hold. I *Voices of Modernity* framfører de amerikanske folkloristene Richard Bauman og Charles L. Briggs en kritikk av Latours *We Have Never Been Modern* (Bauman og Briggs 2003:1–18). Ved å vise til tekster av John Locke som en av opplysningsfilosofiens premissleverandører for hvordan det moderne ble skapt, viser de også at det ikke bare er de to domenene natur og samfunn som ble isolert, men også et tredje; språk. Locke viser i den andre av *Two Treatises of Government* fra 1690 til «the three great domains»: «things», «actions» og «signs» eller ting, handlinger og tegn. Dermed, hevder Bauman og Briggs, var også renselsen av språket en vesentlig forutsetning for konstruksjonen av det moderne. Det måtte skapes et språk som kunne gjengi «actions» og «things» på en transparent måte, hvor ikke metaforer og munnhell kom i veien for å kunne representere de to domenene (Bauman og Briggs 2003:5–8). Men i motsetning til handlinger og ting, hevder de to, ble det språklige domenets renselse skjult. De hevder videre at alle de typene tale som ikke passet inn i det rasjonelle, vitenskapelige språket, ble isolert sammen med de som ble assosiert med det. Som en følge av dette, oppstod det en motsetning til det rasjonelle og opplyste språket, forstått og plassert som provinsielt og ikke universelt, som muntlig og ikke skriftlig, og tradisjonelt og ikke moderne. Den religiøse kategorien overtro, var vesentlig som utgangspunkt for å etablere dette skillet (Ødemark 2011).

Bauman og Briggs kritikk er viktig fordi den løfter fram det domenet som ANT gjør

synonymt med «virkeligheten», slik vi så Annemari Mol forklare det. Den materielle semiotikkens semiotiske utgangspunkt gjør også at tegnene og relasjonene mellom dem blir å anse som «virkeligheten» selv. Dermed er det også domenet for språk, og de strategiene som benyttes for å skape autoritet for og til det som beskrives, som garanterer for at det som beskrives er virkelig, og at det som fortelles er beskrivelser av et eksternt nettverk eller system, og ikke en fortelling med sin interne struktur basert på fortellingens sjanger (jf. Greimas 1974:275–304).

Det er nettopp ved å gjøre aktant og aktør til synonymer at denne glidningen mellom analytisk struktur og «virkelighet» kan oppstå. Dermed kan strukturen bli uttrykk for en ontologi. Den amerikanske antropologen David Graeber argumenterer for denne glidningen for begrepet ontologi i artikkelen «Radical alterity is just another way of saying reality» fra 2015. Graebers argumentasjon viser noe vesentlig om hvordan «virkeligheten» i ANT kan konstrueres. I filosofien har ontologi, ifølge Graeber; betegnet en *diskurs om* værens natur, essens, om væren som sådan, eller i seg selv, virkelighetens fundamentale byggesteiner (som Graeber kaller ontologi (1)). Det viktige er at det er en filosofisk diskurs om «virkeligheten». I den ontologiske vendingen i antropologien, hvis bruk av ontologi ligner ANT, har begrepet ontologi blitt til hvordan noen anser eller forstår virkelighetens byggesteiner (som Graeber kaller ontologi (2)). Gjennom denne glidningen gjøres det også en implisitt antagelse om at de andre har en tilsvarende filosofisk diskurs om virkeligheten som oss, bare med andre resultater (Graeber 2015:14–21). Ontologi blir dermed et begrep som omgjør tro til en forståelse av virkeligheten. Dermed blir et hvert «tegn» på en annen «virkelighet» fort oversatt til en annen virkelighetsforståelse.



Det å hevde at det finnes flere ontologier er dermed også en måte å *ikke* inngå i en samtale om hva «virkeligheten» faktisk er. Det beskytter eget verdensbilde like mye som det åpner opp for andre verdensbilder. Vi kan altså si noe om hvordan et objekt blir brukt for å peke tilbake på en trosforestilling og den gruppen eller personen som blir tillagt denne forestillingen. Men det er ikke det samme som å tillegge denne gruppen en strukturert virkelighetsforståelse hvor denne troen inngår.

For å bruke ANT i folkloristisk forskning må vi derfor ha tydelig for oss arbeidet som gjøres med dette tredje domenet i forhold til de to andre. For Lockes domene for tegn åpner ikke bare opp for «det virkelige», det åpner også opp for å se dets motsetning, det vil si, det ikke-virkelige. Denne negative ontologiske statusen er noe som ofte tillegges folkloristiske objekter og som skaper folkloristiske objekters komplekse ontologiske status. Folketro eller overtro markerer grenser nettopp ved å definere noen sider av teksten eller objektet, i dette tilfellet ikke dets materielle eller sosiale manifestasjon, men troen på det, som ikke-virkelig. Det er denne delen av objektet, det vi med Greimas kunne kalle dets sjangerplassering eller med Bal dets fabula, som har gjort objektet til et forskningsobjekt. Det er det som gjør objektet i stand til å tale om folketro. Med Latours og Bauman og Briggs teoretiske apparat kan vi si at det har foregått en renselse og påfølgende hybridisering her. For folkloristikken er overveiende ansvarlig for den renselsesprosessen som har funnet sted og som har skapt slike hybride objekter, men det gjøres ved å innpasse objekter i en sjanger som ordner forholdet mellom natur og kultur, heller enn å rense objektet som naturlig eller kulturelt.

ANT tvinger derfor fram et perspektivskifte på folkloristikkens objekter. Spesielt interessant er dette for folketro som, i det

minste tilsynelatende, tydeligere enn annen folklore nettopp konstitueres gjennom folkloristikkens rensende operasjoner fordi kildene til folketro allerede i utgangspunktet er hybridiseringer fra en foregående kulturteoretisk diskurs. Mens Bauman og Briggs er opptatt av hvordan folklore som diskurs organiserer virkelighet, altså eksempelvis hvordan begrepet folketro trekker grenser, er ANT opptatt av hvordan objektene som konstitueres av disse grensene organiserer virkelighet. Det «folketroen» imidlertid tydelig viser fram er hvordan virkelighet og ikke-virkelighet organiseres i relasjonen til disse objektene. «Tro» i folketro viser dermed en relasjon som, like mye som den markerer grenser, produserer objekter som knytter bånd mellom virkelig og ikke-virkelig og setter det i tale som kultur. For å innta dette perspektivet har vi behov for ANT's symmetri og behandle virkelig og ikke-virkelig som tegn i objektet.

Vi skal snart se på hvordan vi kan behandle folketroen med ANT som perspektiv, men før vi gjør det er det viktig å reflektere litt over den oppgaven teoretiske perspektiver skal utføre i folkloristisk forskning, og hvordan vi kan relatere folkloristiske objekter til det.

### **Det trefoldige folkloristiske objektet**

Den amerikanske folkloristen Dorothy Noyes gjør noen betraktninger om folkloristikkens bruk av teori generelt i sin korte artikkel «Humble Theory» fra 2008. Artikkelen var et innlegg i en større debatt innen amerikansk folkloristikk om teoriens plass i faget og om folkloristikken kan og skal produsere store teorier (Haring 2016). I artikkelen forsøker hun å finne et perspektiv på det hun kaller folkloristers teoriangst, frykten for ikke å beskjeftige seg med og produsere nok, og stor nok, teori. Noyes forsøker å beskrive hva slags produksjon av

teori folkloristikken bør være opptatt med (Noyes 2008:38).

Hennes appell om en ydmyk teoretisk tilnærming har for henne sammenheng med en folkloristisk praksis som er nært knyttet til objektet som studeres, og hvordan det studeres. Hun argumenterer for at folkloristikken, heller enn å frykte teorien eller misunne de som kan utvikle de store teoriene, heller bør dyrke en mellomposisjon, trygt plantet mellom de store samfunnsteoriene og den praksisen teoriene har til hensikt å forklare. Folkloristikken bør heller holde fast i en etnografi om det partikulære, og gjennom den utvikle sin teori. Noyes ønsker seg en folkloristisk teori som stiller «hvordan»-spørsmål heller enn «hvorfor»-spørsmål. Hun skriver:

First, we need to recognize the necessary complexity of folkloric practice. If you will indulge a lapsed Episcopalian, folklore is a trinity, of which the three persons are indivisible. The field cannot theorize without strongly grounded, in-depth ethnography of particulars. The field has no purpose without engagement in the world, trying to understand and amend the social process that created the F-word and other, far worse stigmas. Practice in the world has no lasting efficacy without theory to clarify its means and ends and make its efforts cumulative. The ethnographer, the practitioner and the theorist are mutually dependent and mutually constitutive: they cohabit, to different degrees, in singular folklorist bodies. We tend to forget this and too often moralize the difference between these three tasks because historically they have informed three different types of institutions: the archive, the public practice, and the academic program (Noyes 2008:39).

For Noyes er det noe med det landskapet folkloristikken står i som gjør at det må dyrkes en viss type teoretisk tilnærming. Det henger sammen med den komplekse plasseringen «folklore» og da også «tradisjon», «kultur», «folkelig» og «kulturarv» har i vårt samfunn. Alle disse begrepene henter sin autoritet og dermed sitt utgangspunkt for handling i fortiden, men opprettholdes av praksiser som rekontekstualiserer dem i samtiden (jf. Bauman 2004:8–10). Den fortiden det vises tilbake til her er heller ikke spesifiserte hendelser i den betydning historiske hendelser har, men utviklingslinjer som tillegges sine konkrete hendelser gjennom de folkloristiske objektene (Resløyken 2018). Folklore kan dermed ikke defineres eller plasseres slik som historiske levninger, i historiske hendelser, men kun i historiske strukturer eller (utviklings)linjer. Dermed virker de tre institusjonene alltid inn på hverandre. Arkivet definerer hvilke levninger som er folklore, faget definerer hvilke linjer levningene peker mot og utøvere gjør at levninger overhodet finnes.

Noyes påpeker at folklore også har en helt egen forbindelse til gitte praksiser i samfunnet, hvor tradisjon, med folkloristiske fortegn, er styrende for utformingen (som folkemusikk, folkedans, bruken av tradisjonsmat eller legitimeringen av aktiviteter som tradisjon), spiller en avgjørende rolle som identitetsmarkør og samtidig er en premissleverandør for den identitetsskapende utøvelsen. I tillegg er det et akademisk fag. Men folklore er også, gjennom plasseringen av gitte objekter, tekster og praksiser som tilhørende en tradisjon, kulturell arv eller gammel folketro, en plassering av objekter i en egen periodisering av fortiden. Det som gjør folkloristikken spesiell og delvis ulik andre historiske fag, er at folkloristiske objekter kun opprettholdes gjennom denne treenigheten. Mange folk-



loristiske objekter er kun interessante fordi de inngår som ledd i og dermed materialiserer eller bærer kulturelle fortellinger.

Det er kanskje i forholdet mellom folklore som praksis og folkloristikk som akademisk disiplin at avstanden de siste 40 årene har utviklet seg til å bli størst. Ved å problematisere begreper som «tradisjon», «folket» og senere «kulturarv», har faget åpnet opp for en rekke nye måter å forstå historie og kultur på, men samtidig har det også utviklet seg et gap mellom den diskursive og praktiske bruken av disse begrepene og den faglige forståelsen av dem. For å ta et eksempel, fordrer selve begrepet «kulturarv» det Valdemar Hafstein kaller et metakulturelt forhold til arven, som for eksempel når tradisjonsmat blir attraktiv fordi den gjør den som spiser delaktig i arven (Hafstein 2009:12). Imidlertid er det også tydelig at dette metakulturelle forholdet kun oppstår idet det aktuelle objektet, skikken eller teksten anses som først og fremst et uttrykk for en arv, heller enn å ha en verdi i seg selv som meningsfullt objekt. Det Hafstein problematiserer, og kanskje implisitt etterlyser, er brukerens «tro» på egen kultur. Det metakulturelle forholdet kan like mye forstås som et bevisst eller refleksivt forhold til et objekt eller en praksis som kategoriseres som kultur. Hafsteins analyse er vesentlig for folkloristikkens teoriutvikling og ikke minst dens bidrag i en politisk diskurs, men vi kan også legge merke til at det er ulike deler av objektet som blir meningsbærende for akademiker og utøver. Skal vi oppnå en samtale mellom dem, for eksempel om kulturarv, og dermed ta aktivt del i det skapende arbeidet kultur er, så må denne distribusjonen av objektene løftes opp (jf. Mol 2002:88–99).

Jeg vil ikke argumentere for at folklorister bør gå tilbake til den mer ureflekterte bruken av slike begreper som fantes i tidligere forskning. Men jeg tror det kan

være et poeng å jobbe mot en folkloristisk forskning som tar inn over seg hvordan disse tross alt levende forestillingene og praksisene som samfunnsdiskursen om kultur bygger på, plasserer folkloristiske objekter som kultur. Dermed kan vi bedre forstå hvordan folklore og folkloristikk blir gjensidig meningsskapende og meningsbærende. Det åpner for en mulighet til å, slik Noyes legger vekt på, kunne la teori og praksis konstruere hverandre. I forhold til folkloristikkens tro, og folketro, bør vi derfor undersøke hvordan disse objektene gjøres levende, hvilke mer eller mindre akademiske teorier som gjør dem diskursivt meningsbærende og hvordan de opptrer som meningsskapende i samfunnet.

Tross alt er det ikke objektene som er problemet her. Det er, som Noyes framhever, den historiske plasseringen objektene har blitt gitt og hvordan den former en tanke om kultur og historie. Derfor tror jeg også det er viktig, både for faget og for samfunnets praktiske bruk av folklore, å finne en metode for, heller enn å plassere objektene i nye historier, å la objektenes heterogene historie tre tydeligere fram.

Ved å sette fokus på de aktantene, de klassene av objekter, som danner de folkloristiske objektene blir det mulig å løse opp det kontekstuelle problemet som prefikset «folk» gir og har gitt. Ved å anse det folkelige som en konstituerende del av objektet blir det også langt enklere å sortere hvem som tillegger det hvilken fortelling om det folkelige. Men hvis dette skal gjøres må vi holde fast på det partikulære og gjennom det enkelte objekt ta i betraktning prosessene som har frambrakt det.

### **Troen på tro**

Materiell semiotikk kan brukes til å forbinde ideer om at noen tror på noe med de teoriene om fortelling og fortellinger som ellers

preger den folkloristiske forskningen. Men perspektivene blir først brukbare hvis vi er bevisst på at det Bauman og Briggs viser til som det språklige domenet også inneholder en rekke antagelser om «tro».

Latour har gjennom flere bøker forsøkt å beskrive det han selv kaller «troen på tro» og som kun blir synlig gjennom bruken av ANTs symmetri, ved å tillegge «oss selv», altså den moderne rasjonelle viten, den samme troen som vi gir andre. Den gir oss også helt andre forutsetninger til å forbinde de folkloristiske objektene, slik som folketrovesner som finnes i arkiver, og som populærkulturelle karakterer som viser tilbake mot uuttalte kulturelle fortellinger, nettopp om «tro». Tydeligst om denne troen på andres tro er Latour i artikkelen «A few steps towards the anthropology of the iconoclastic gesture» (1998) og den omarbeidede versjonen av det samme argumentet i boken *On the modern cult of the factish gods* (2010). I disse to tekstene tar Latour utgangspunkt i det han kaller den ikonoklastiske gesten, altså troen på at andres tro kan oppheves ved å ødelegge det som blir trodd på. For analytisk å forholde seg til det objektet som blir trodd på, påkaller han ved å symmetrisk sidestille faktumet som vår tro og fetisjen som de andres tro, den hybriden han kaller faktisjen. Latour skriver:

The factish is what is retrieved from the massacre of facts and fetishes, when the actions of their makers are explicitly recovered for both. The symmetry of the two broken symbols is put back into place. If the iconoclast could naively believe that there exist believers naive enough to endow a stone with spirit, it was because the iconoclast also naively believed that the very facts he was using to shatter the idol were themselves produced without the help of any human agency. But if human agencies are brought back in both

cases, the belief to be shattered disappears with the shattering fact. We enter a world we had never left, except in dreams, the dreams of reason, a world where arguments and actions are everywhere facilitated, permitted, protected, allowed, afforded by factishes (Latour 1998:5).

Med ideen om faktisjen slipper Latour løs en hærske av aktører som har sine effekter eller setter sine spor, som et resultat av at de, nettopp gjennom tro eller troen på tro, får virkende roller i «virkeligheten». Han sier videre:

What appears in its place is, at first, a bewildering array of entities, divinities, angels, goddesses, magic mountains, characters, controversies about facts, statements in all stages of construction. The scene might be so filled with such an heterogeneous crowd that one might start worrying and miss the modernist time, when the pump was at work sucking out of existence all of the beliefs and replacing them all with sure and safe and certain objects of nature. But fortunately, these entities do not request the same ontological specifications. They cannot be ordered, to be sure, into beliefs and realities, but they can be ordered, and very neatly, according to their types of claim to existence (Latour 1998:11).

Latour ser for seg en scene hvor hans faktisjobjekter agerer fritt. Det som gjør dem mulige å kategorisere, og gjeninnsetter den rasjonelle forståelsen av eksisterende og ikke-eksisterende objekter, er deres ontologiske spesifikasjoner, det vil si, hvilke krav de gjør på å være virkelige.

Dermed er også de enkelte aktører den eneste skalaen vi kan operere med hvis ANT skal benyttes som teori. I inngangen jeg argumenterer for her vil begrepet bli en egenskap ved objektet. Det er kun det

enkelte folkloristiske objektet, og de relasjonene, det nettverket de inngår i, som kan avgjøre det abstraksjonsnivået vi befinner oss på. Dermed må ANT i folkloristikk også bli et perspektiv som setter objektet i sentrum, aldri gruppene de representerer. Men ved å åpne det opp, slik Latour anbefaler gjennom å vurdere «troen på tro», blir det mulig å se noen strukturer for hva tro forstås å være, og ikke minst hvordan det har blitt brukt i 1800- og 1900-tallets folkloristiske forskning og samfunnsdiskurs, og hvordan det har produsert forskningsobjekter som bekrefter andres tro.

### Nettverkets hendelser

ANTs muligheter til å se aktør-nettverk er der fordi forskere som bruker ANT ikke forsøker å beskrive «virkeligheten», ontologien, til aktør-nettverkene selv. De er tekstlige figurer som gjøres virkelige gjennom den andre delen av hva en aktant er som ofte diskuteres i langt mindre grad, nemlig i hendelsen. Som Latour selv sier i artikkelen om faktishen:

Are we just restating dialectics? No, there is no object, no subject, no contradiction, no *aufhebung*, no mastery, no recapitulation, no spirit, no alienation. But there are events. I never act, I am surprised by what I do. What is acting through me, is also surprised by what I do, by the occasion offered to mutate, and to change, and to bifurcate, that is offered, by me and the circumstances surrounding me, to what has been invited, recovered, welcomed. Action is not a story of mastery, of hammer and shatters, but of bifurcation, event, circumstances (Latour 1998:10).

Handling (action) for Latour er ikke en fortelling om mestring, om noens intensjon,

det er heller en fortelling om hendelser (events). Dermed er det også slik at i ANT eller materiell semiotikk finnes det en antagelse om at det finnes handlinger «der ute», eller i virkeligheten, som kan analyseres ved å se på effektene i hendelsen, og de aktørene de viser tilbake til. Videre kan vi også si at for at en hendelse skal kunne være en prosess, må flere hendelser kjedes sammen. For den eneste måten å kunne beskrive en hendelse som meningsfull på er at den er meningsfull i relasjon til andre hendelser. Det vil si, den må opptre i kausalt eller teleologisk sammenbundne kjeder av hendelser, altså som en fabula eller ved å være en del av en gitt sjanger.

Vi får dermed utgangspunktet for en fortelling, og en fortelling som må avgrenses av noe utenfor hendelsen, det vil si, noe utenfor nettverket av aktanter. En observatør, eller i forskningstekster; en eller flere forfattere.

Men ved å utskille «tro» fra disse fortellingene, ved å skille ut en mental struktur fra en fortellingsstruktur, har folkloristikken ved hjelp av begrepet folketro skapt en rekke tegn til disse fortellingene. Tegn som har og gir effekter gjennom sine utgangspunkt i de folkloristiske fortellingene. Dette er tegn som symboliserer og som dermed viser grenser. Det er også tegn som er hensiktsmessige å beskrive ved hjelp av ANT's symmetri og som oversettelser. De forskjellige aktantenes ontologiske spesifikasjoner, samt handlingen selv, blir alle opprettholdt av hendelsen. Dermed er det heller ikke slik at ANT følger nettverk. De fortellingene som settes sammen, det hendelsesforløpet som avgrenses som en historie, er det som danner selve grunnlaget for at resten av operasjonen er mulig.

Det er nettopp ved å se etter hvilke hendelsesforløp aktører blir ansett for å sette spor i, og hvem som tror dette, at vi kan lære noe viktig om det folkloristiske materialet.

Samtidig må vi ta Latours ANT et steg videre for ikke å miste av syne hvordan materialet skaper fortellinger.

### **Folkloristiske objekters relasjonelle plassering**

Innen antropologi har bruk av ANT ført til en diskusjon om hvordan kontekst skal forstås. Antropologiens begrep om holisme, og at det er mulig å oppnå en slik enhet eller helhet som kan gjøres til gjenstand for analyse, står i kontrast til ANT's bilde av aktørnettverket som et nettverk av uendelige sammenføyninger. Spørsmålet som melder seg er dermed hvordan aktørnettverket skal avgrenses, hvordan nettverk skal «kuttet» og hvilken innvirkning det har på beskrivelsene som gjøres (Lien 2012:303). Med andre ord: Hvordan, og av hvem, kjedes aktantene sammen for å gi forskningsobjekter en kontekst? Dette skal vi avslutningsvis se på.

Antropologen Anna Tsing har diskutert kontekst i ANT slik det kan benyttes i antropologi i «Worlding the Matsutake diaspora, Or, Can Actor-Network Theory Experiment with Holism?» (2010). Den sammenkjedingen av aktanter som nødvendigvis må finne sted og som også «kutter nettverk» på visse steder og ikke andre, kaller Tsing «worlding»<sup>1</sup>, eller som jeg har valgt å oversette det, «verdensliggjøring». Tsing skriver:

Worlding as a tool asks how informants as well as analysts imagine the relationality of worlds that are self-consciously

unfamiliar – whether across cultures and continents or across kinds of beings and forms of data (Tsing 2010:50).

Anna Tsing vil gjøre oss oppmerksomme på figureringene av aktanter og hvordan de også inngår i en relasjon til de verdenene de opptrer i og gjensidig konstituerer. Vesentlig i hennes argument er at dette ikke kun gjelder de verdenene som kan gjenfinnes av forskeren rundt de aktantene som er av interesse, men også at forskere selv gjør disse figureringene som følge av den verden hun eller han beskriver aktantene som en del av.

Tsing anbefaler å studere nærmere de verdensliggjøringene som gjøres av aktantene, det vil si de figureringene som gjøres av aktanter i de relevante sosiale verdenene de opptrer i. I dette henter hun Latours begrep figurering som han skriver om i *Reassembling the social* fra 2005. Latour beskriver figurering som en måte å gi aktanter agens i tekster (Latour 2005:53), altså hvordan man skriver inn aktører i tekster som handlende og de beskrivelsene som er nødvendig for å få dette til. Videre skriver Tsing:

All researchers, both natural and social scientists, use worlding to assess their research materials, that is, to place them in what seem to be relevant webs of relationality. Scientists use worlding, for example, to consider the potential relationship among observable bits of data. Formal methods produce data points, but they do not in themselves transform

1. Tsing henter sitt begrep «worlding» fra Gaytri Spivak. Spivak benytter det om de orientalistiske «worldings» vestlige tenkere benytter for å påtvinge egen logikk og rasjonalitet på et imaginært Østen. Tsing legger vekt på at Spivaks begrep framhever det kinkige forholdet mellom den verden som tekstlig eller gjennom kunst gjøres til et objekt og de verdener som blir beskrevet. Tsing opplyser selv at begrepet hun bruker ikke må tillegges den mening som Donna Haraway eller Martin Heidegger, som begge har brukt begrepet, legger i det (Tsing 2010:64, note 1). Jeg har valgt å oversette begrepet som «verdensliggjøring» for å framheve at noe gjøres til, eller innsettes i, relasjoner som gjør det lik et objekt i verden. Likheten med ordet verdensliggjøring, sekularisering, som opprinnelig viste til fyrstelig inndragelse av kirkelig gods og som senere viser til felter av kultur og samfunn som flyttes fra det religiøse til det verdslige og således gjøres til en del av den dennesidige, timelige eller «virkelige» verden, er ikke tilfeldig (Gule 2012).

the data into a story. That work requires setting a systematic context, a «world», in which the data form part of a pattern (Tsing 2010:50).

Det er i relasjonene mellom datapunkter og verdensliggjøring, at objekter tillegges ulike meninger. De oversettes forskjellig som en del av forskjellige sammenkjedinger av hendelser. Det er disse allerede oversatte relasjonene mellom objekt og «verdensliggjøring» som gjør et objekt, et datapunkt, til et folkloristisk objekt, et datapunkt i en gitt relasjon mellom arkiv, praksis og disiplin. Det folkloristiske objektet kan dermed heller aldri «frigjøres» fra denne relasjonen. Det «sporet» det lager i hendelsen bør derfor heller ikke anses som noe som viser tilbake til det Graeber kaller en ontologi (2), en forståelse av virkeligheten. Det viser tilbake til en fortelling om virkeligheten, en verdensliggjøring, hvor «troen» på dets plassering nettopp er det vesentlige, det som «er» relasjonen. Det er denne relasjonens ontologiske spesifikasjoner vi bør søke å forstå. Dermed kan også ontologi (2) gå inn i en diskurs om ontologi og hjelpe med å gjenopprette Graebers ontologi (1). ANTs perspektiver, og da spesielt med tanke på symmetrien og fokuset på aktanten, kan danne et utgangspunkt for å komme fram til dette, men det må kun være et første steg for å åpne opp materialet for en behandling av *hvordan* det folkloristiske objektet står i relasjon mellom arkiv, praksis og disiplin.

### **Folketroens krystalliseringer, folkloristikkens objektiviserte tegn**

Som et eksempel på hvordan forskningen har frambrakt teorier og objekter samtidig gjennom ideen om folketro kan Nils Lids innledning til *Nordisk kultur: Folketro* fra 1935 være talende:

Folketruer er dei nedervde magiske og mytiske fyrestellingar, slik som ein har dei i eigentlege truer, og slik som dei krystalliserer seg ut i folkeskikkar og folkesegner. Dei mest konstante av desse element er skikkane, som er det faste midtpunktet dei folkelege fyrestellingane sviv kring. Derimot har sjølve fyrestellingane overlag lett for å skifta. Av dette fylgjer at dei grunngevingane folk no har for truene, i regelen må vera sekundære. Dei er helst nylagingar til forklåring av den tradisjonen som med tidi har kome ut um si upphavelege råde (Lid 1935:1).

For Lid var folketroen både de «egentlige troene» og «krystalliseringer» av magiske og mytiske forestillinger. Folketroen som kategori blir her inneholdende også de ting, handlinger og tegn som peker tilbake på den. Det var den relasjonen de hadde til kategorien «folketro» som autoriserte gjestandene og handlingene. Det er nettopp *at* noen har trodd på «krystalliseringer» og at den dermed blir del av en systematikk som gir det folkloristiske materialet den autoriteten som skiller det fra andre traderte uttrykk.

Samtidig er det som tillegges ontologisk tygde, tradisjonen, en kategori som har sin styrke nettopp gjennom at den skaper handling, produkter og tekster, eller handlinger, ting og tegn, uten at tro kommer inn som et forstyrrende element. Dermed var det tradisjonen og ikke troen, som kan plasseres som virkelig, som var handlende i denne skapelsesprosessen. Folketroens materiale kunne dermed peke mot tro uten å stå i et kausalt forhold til tro.

Men forbindelsen som finnes mellom det folkloristiske materialet og den antatte troen som kan leses ut av det, har hatt mye å si for de innsamlingene som har blitt gjort. Vi kan for eksempel se det i spørrelisteserien *Ord og sed*, som ble utgitt mellom 1934 og



### Spursmål.

Endå denne skikken vel har vore kjend i dei fleste bygder i landet, har vi merkeleg lite opplysningar um han. Dette kjem seg kanskje av at ein trur det gjeld so velkjende ting. Men alle opplysningane um skikken og namni får ei vidare interesse av di ein kann setja det norske stoffet inn i ein vidare samanheng, med di dette er tradisjon som finst i dei fleste europeiske land. Det må òg merkast at tradisjonen um dette dyret kann jamførast med den tradisjonen som knytter seg til andre smådyr, tradisjon som vil verta umhandla i serskilte spyrjelistor. Det vi ynskjer opplysningar um, kann ein samla i desse punkti:

1. Kva namn hadde ein på dette insektet?
2. Hadde ein noko segner um det, t. d. korleis det vart til el. l.?
3. Trudde ein at det var fårleg å drepa dyret og kva grunngeving hadde ein for det?
4. Tok ein varsel av det? Korleis for ein då åt, og hadde ein nokon fast formel ein skulde segja fram? (Var det eit anna namn ein nytta i formelen enn det ein elles brukte?) Hadde ein noko onnør varseltaking med det enn den ovannemnde, og kva fyregjerder hadde ein i det tilfellet?
5. Har dei nemnde namni vore nytta um andre smådyr, og, um so er, kva dyr gjeld dette?

1958. Nils Lid var redaktør for serien i samarbeid med Svale Solheim, og et viktig formål med den, spesielt i dens tidlige år, var å samle inn materiale om skikker basert på det synet på folketro vi kan se i sitatet fra Lid over. Gjennom de spørsmålsstillingene som formuleres i disse listene kan vi se hvordan en rekke gjenstander, med de praksisene som fantes i tilknytning til dem, blir formatert til tegn som peker mot den forgangne folketroen. Som et eksempel kan *Ord og seds* spørreliste nr. 17 om gullhøna eller marihøna nevnes (Lid 1934:55–58). Skikkene som ønskes samlet inn om hvordan man tar varsler av marihøna, er et typisk eksempel på den typen handlinger som blir satt til å peke mot rester av «magiske og mytiske forestillinger». Lid foretrakk gullhøna som navn på dette vesenet framfor marihøna. Grunnen var at

dette navnet forbandt vesenet med en svensk såkake med samme navn. Dermed gjorde navnevalget at nettverket av forestillinger som pekte tilbake på en mytisk grøderikdomsgudinne, ble utvidet. Den faktiske gullhøna, «tingen» selv, ble satt i forbindelse med fortidige forestillingene og dermed fikk også insektet, og dets geografiske utbredelse, snakke for folketroen (Resløyken 2018:68–77). Denne etableringen av handlinger, tegn og ting, som et trefoldig objekt pekende tilbake mot en forgangen folketro, må sies å være selve grunnen til at tekstene om gullhøna finnes i arkivet og at det har fått plass som tradisjon. Det er gjennom objekter som gullhøna at det har blitt etablert, som Noyes påpeker, en forbindelse mellom akademia, arkiv og samfunnspraksis. Det er også her vi ser hvordan det Bauman og Briggs kaller et språkdomene konstruerer «virkeligheten»,



ved å tillegge fysiske vesener som marihøna, eller andre levende eller ikke-levende objekter, en posisjon som tegnskapende og dermed handlingsskapende «i tradisjonen».

ANT er en teori som gjør det mulig å framheve de folkloristiske objektene og de relasjonene de inngår i, og ved å sette dem i forskningens sentrum vise fram deres komplekse relasjoner til det virkelige og ikke-virkelige. I en slik type forskning er det avgjørende å holde seg til en forskning på det partikulære, spesielt fordi det er de partikulære objektene som må bestemme det abstraksjonsnivået vi kan gjøre analyser av, altså den skaleringsen som allerede har blitt gjort av dem (Tsing 2015:37–43). Symmetrien mellom rasjonell og ikke-rasjonell er i dette vesentlig for å få øye på de komplekse relasjonene disse objektene inngår i, men kan kun være et første steg.

Vi må videre gjøre det tydelig hvordan «tro» skaper relasjoner mellom disse objektene. «Tro», også i folketro, er alltid relasjonelt, det er en tro på noe, og dermed blir også disse objektene verdensliggjort, eller plassert i en verden hvor gitte objekter blir satt i tale om en gitt virkelighet. Ved å legge vekt på den relasjonelle forbindelsen som blir skapt (ved hjelp) av folketroens tegn vil vi også kunne overskride den grensen folketro markerer. Den blir kun en av flere effekter. Dermed kan vi få et bedre innblikk i hvordan «tro» både konstituerer folkloristiske objekter generelt og de diskursive plasseringene folkloristiske objekter har som og i kultur.

## Litteratur

Amundsen, Arne Bugge 1999. Med overtroen gjennom historien. Noen linjer i folkloristisk faghistorie 1730–1930. I Grongstad, Siv Bente, Ole Marius Hylland og Arnfinn Pettersen (red.). *Hinsides. Folkloristiske perspektiver på det*

*overnaturlige*. Oslo, Spartacus forlag. s. 13–49.

Asdal, Kristin, Brita Brenna, og Ingunn Moser (red.) 2001. *Teknovitenskapelige kulturer*. Oslo, Spartacus.

Asdal, Kristin, og Helge Jordheim 2018. Texts on the Move: Textuality and Historicity Revisited. *History and Theory* vol. 57 nr. 1, s. 56–74.

Bal, Mieke 2009. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. Toronto, University of Toronto Press.

Bauman, Richard 2004. *A World of others' Words: Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*. Malden MA, Blackwell Publishing.

Bauman, Richard, og Charles L. Briggs 2003. *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge, Cambridge University Press.

Callon, Michel 1986. Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieuc Bay. I Law, John (red.). *Power, Action and Belief: a new Sociology of Knowledge?*. London, Routledge, s. 196–223.

Clark, Stuart 1997. *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford, Oxford University Press.

Esborg, Line, Kyrre Kverndokk og Leiv Sem (red.) 2011. *Or gamalt: Nye perspektiver på folkeminner*. NFL 165. Oslo, Norsk Folkeminnelag.

Greimas, Algirdas Julien 1974. *Strukturel semantik*. København, Borgen. (Originaltittel *Sémantique structurale* 1966)

Graeber, David 2015. Radical Alterity Is Just Another Way of Saying “Reality”: A Reply to Eduardo Viveiros de Castro. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* vol. 5, nr. 2, s. 1–41.

Gule, Lars 2012. *Sekularisering* [Online] HL-Senteret. URL:https://www.hlsente-

- ret.no/kunnskapsbasen/livssyn/religion-og-livssyn/sekularisering/sekularisering.html [lest: 25.10.2018].
- Hafstein, Valdemar. 2009. Collectivity by Culture Squared. Cultural Heritage in Nordic Spaces. I *Arv Nordic Yearbook of Folklore* 65, s. 11–23.
- Haring, Lee (red.) 2016. *Grand Theory in Folkloristics*. Bloomington, Indiana University Press.
- Hébert, Louis 2006. The Actantial Model, I Hébert, Louis (red.) *Signo* [online], <http://www.signosemio.com/greimas/actantial-model.asp> [lest: 24.10.2018].
- Hylland, Ole Marius. 2011. En gjenganger krysser sitt spor. Innhold, analytisk praksis og analytisk potensial i tekster om deildegasten. I Esborg, Kverndokk og Sem 2011, s. 96–118.
- Hylland, Ole Marius 2013. Tro og skikk. I Rogan, Bjarne og Anne Eriksen (red.). *Etnologi og folkloristikk. En fagkritisk biografi om norsk kulturhistorie*. Oslo, Novus forlag, s. 269–297
- Kverndokk, Kyrre. 2011. «Han ligner litt på nissen igrunn. Folkloristiske forestillinger om folketro». I Esborg, Kverndokk og Sem 2011, s. 70–95.
- Latour, Bruno 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge Mass, Harvard University Press.
- Latour, Bruno 1996. On actor-network theory. A few clarifications plus more than a few complications. *Soziale Welt* vol. 47, s. 369–381.
- Latour, Bruno 1998. A few steps towards the anthropology of the iconoclastic gesture. *Science in Context* vol. 10, nr. 1, s. 63–83.
- Latour, Bruno 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford og New York, Oxford University Press.
- Lid, Nils (red.) 1935. *Nordisk kultur XIX: Folketru*. Oslo, H. Aschehoug & Co.
- Lid, Nils (red.) 1934. *Ord og Sed* vol. I. *Organ for nemndi til gransking av norsk nemningsbruk*.
- Lien, Marianne Elisabeth 2012. Mot en postkolonial hjemmeantropologi. Aktørnettverk-teori i studier av oss selv. *Norsk antropologisk tidsskrift* vol. 23, nr. 3–4, s. 302–315.
- Lien, Marianne Elisabeth, Knut G. Nustad, og Gro B. Ween 2012. Introduksjon. ANTropologiens grenseflater. *Norsk antropologisk tidsskrift* vol. 23, nr. 3–4, s. 214–24.
- Mol, Annemarie 2002. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham, Duke University Press.
- Mol, Annemarie 2010. Actor-Network Theory: Sensitive terms and enduring tensions. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Sonderheft* vol. 50, s. 253–269.
- Noyes, Dorothy 2008. Humble Theory. *Journal of Folklore Research* vol. 45, nr. 1, s. 37–43.
- Resløyken, Åmund Norum 2018. 'Ein lut av det nære levande livet'. *Tradisjon, tradisjonselementer og tradisjonsforskere. En studie av spørrelisteserien Ord og sed 1934–1947*. Oslo, Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo.
- Selberg, Torunn 2000. Å ta overtro på alvor. I Rogan, Bjarne og Bente Gullveig Alver (red.). *Norden og Europa. Fagtradisjoner i nordisk etnologi og folkloristikk*. Oslo, Novus forlag, s. 71–82.
- Tsing, Anna Lowenhaupt 2010. Worlding the Matsutake Diaspora. Or, Can Actor-Network Theory Experiment With Holism? I Otto, Ton og Nils Bubant (red.). *Experiments in Holism. Theory and Practice in Contemporary Anthropology*. Chichester, Wiley-Blackwell, s. 47–66.
- Tsing, Anna Lowenhaupt 2015. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton,

Princeton University Press.  
Ødemark, John 2011. Ammestuens tale.  
‘Overtro’ og ‘fabel’ i Pontoppidans

Feiekost og folkløstikkens historie. I  
Esborg, Kverndokk og Sem 2011, s. 11–  
51.

